

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Bedeutung und Problematik einer heilsgeschichtlichen Dogmatik

Von Leo Scheffczyk, München

Ein Vergleich zwischen katholischen und protestantischen Lehrbüchern der Dogmatik im deutschsprachigen Raum wird zu dem Ergebnis führen, daß das Angebot der evangelischen Theologie in diesem Bereich nicht nur zahlenmäßig größer, sondern auch inhaltlich vielgestaltiger und differenzierter ist als auf katholischer Seite. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob eine solche Pluralität und Reichhaltigkeit nur mit positiven Gründen zu erklären ist oder ob sich dahinter nicht auch eine Aporie der systematischen evangelischen Theologie verbirgt, die sich ihrer Grundlagen nicht mehr sicher ist und diese in immer neuen Unternehmungen zurückzugewinnen trachtet.

Demgegenüber werden jedenfalls dem äußeren Beschauer die von katholischer Seite kommenden Arbeiten gleichgestimmter oder gar uniform vorkommen, obgleich dem tieferen Blick hier auch Ausnahmeerscheinungen nicht entgehen werden, die etwa in der erstmals 1937 erschienenen »Katholischen Glaubenslehre« von Daniel Feuling OSB und in der großen »Katholischen Dogmatik« von Michael Schmaus (die in der sechsten Auflage erscheint) vorliegen.

Deshalb tritt das neue Handbuch »*Mysterium salutis*. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik«¹⁾ nicht nur in einen Raum hinein, der noch manche offene Plätze aufweist, es darf hier vielmehr auch Originalität und Neuheitswert beanspruchen. Das weisen nicht nur eine Reihe von äußeren Merkmalen aus. So stellt sich das auf fünf Bände berechnete Werk als eine Gemeinschaftsarbeit dar, die dem auch heute im geisteswissenschaftlichen und theologischen Bereich geforderten Team-Work in manchem entspricht. Daraus erklärt sich auch die im Materialen gegenüber allen früheren Unternehmungen gleicher Art tiefere Erudition und Akribie, die heute von einem einzelnen Theologen auf so disparaten Feldern wie der Exegese, der patristischen Forschung, der modernen Hermeneutik und der systematisch-spekulativen Zusammenschau nicht mehr erreicht werden kann.

Das sich aus der Zusammenarbeit einer Vielzahl von Autoren ergebende Problem der äußeren Koordinierung und inneren Abstimmung der Einzelbeiträge, das sich bei einem nach einer theologischen Grundidee entworfenen Lehrbuch noch viel schärfer stellt als etwa bei einem nur auf Information und Aktualität ausgerichteten lexikalischen Werk, ist von den Herausgebern ebenfalls in einer bemerkenswerten und neu anmutenden Art angepackt worden. Davon zeugen nicht nur die zwischen die einzelnen Sachgruppen eingefügten gedanklichen Übergänge, die die Kontinuität der Themen- und Gedankenfolge wahren, sondern auch gelegentliche Beifügungen dogmatischer Art, die den vor- oder außerdogmatischen Teilen, gerade des vorliegenden Grundlagen-Bandes eine Straffung auf das systematische Zentrum des Ganzen verleihen sollen. Solche Zusätze finden sich in den bibeltheologischen Partien des dritten Kapitels zu den Fragen der Inspiration, der Inerranz, des Kanons und der Einheit der Schrift. Man wird gegen ein solches Verfahren, das der Vereinheitlichung des Gesamtwerkes unstreitig dienlich ist, nichts einzuwenden haben, sofern es die Zustimmung des für das betreffende Thema verantwortlichen Autors findet. Andererseits sollte man gerade im Falle der Zusammenführung von historisch-bibeltheologischem Denken und systematischer Dogmatik, die immer ein legitimes Anliegen einer nach Ganzheit strebenden Theologie sein darf, nicht verkennen, daß (vor allem heute) eine vollkommene Harmonisierung nicht möglich ist und die hier nach wie vor zum Austrag kommenden Spannungen auf die Theologie belebend wirken können, wie sie andererseits ein Prüfstein für den Theologen hüben wie drüben sind, das Gegensatz- und Umbrundenken nicht zur einzig gültigen Norm zu erheben, was nämlich die Einheit der Theologie sprengen müßte.

Es scheint, daß gerade eine auf dem Prinzip der Heilsgeschichte begründete Theologie solche Spannungen nicht zu fürchten brauche, weil nämlich eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, anders als die mit ihr verbundene profane Historie, neben der Kontinuität auch die für den Menschen erfahrbare Diskontinuität des Handelns Gottes in Rechnung stellen darf.

Damit ist jenes Prinzip angesprochen, das den Neuheitscharakter dieser Dogmatik in formellem

¹⁾ Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer, Bd. I: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1965. XLIII u. 1034 S.

Sinne ausmacht. Die Herausgeber lassen in ihrer für das Verständnis des Gesamtwerkes instruktiven und ausführlichen Einleitung erkennen, daß es sich hier um ein neues dogmatisches Programm handelt, auch wenn anerkannt wird, daß sich Grundbestandteile dieses Programms vor allem in der Theologie der Kirchenväter finden und in der neueren Zeit »die große Dogmatik von Michael Schmaus wertvolle Ansätze zu einer mehr heilsgeschichtlichen Betrachtung der Offenbarung enthält« (S. XXIV).

Daß dieser Weg hier energisch weiterverfolgt und der heilsgeschichtliche Aspekt mit Entscheidung an die gesamte Dogmatik herangetragen wird, erklären die Herausgeber in ihren Grundsatzüberlegungen mit dem Aufweis der Postulate, die eine solche Theologie zu erfüllen hat. Sie muß bei den grundlegenden bibeltheologischen Gegebenheiten ansetzen; sie wird die Phasenstruktur des Offenbarungsgeschehens auch für die Reflexion über das (relativ) abgeschlossene Dogma wie für die Ethik fruchtbar machen und so von einer rein abstrakten Analyse der Glaubenswahrheiten zum Verständnis ihres organischen Werdens führen und den konkreten geschichtlichen Nachvollzug anregen; sie wird daraufhin in ihrer Anlage christozentrisch, ekklesiologisch und eschatologisch ausgerichtet sein müssen, dabei aber auch den in das Kontinuum der Heilsgeschichte hineingestellten Gläubigen der Gegenwart ansprechen und insofern auch kerygmatisch und pastoral orientiert sein können.

An diesen vorausgehenden Erwägungen wird deutlich, daß hier die Heilsgeschichte nicht nur den Rahmen abgibt, in den die dogmatischen Fakten und Wahrheiten eingefügt werden, sondern daß sie als Strukturprinzip und Systemgedanke zur Geltung gebracht werden soll, was tatsächlich auch gefordert werden muß, wenn die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise die Dogmatik als systematische Theologie nicht außer Kurs setzen will und aus der systematischen Glaubenslehre nicht eine schlichte Aneinanderreihung von Offenbarungsdaten und ihrer fortschreitenden Deutung in der Kirche gemacht werden soll.

Man darf deshalb wohl behaupten, daß mit diesen Grundsätzen in etwa jenes weitgesteckte Programm in Angriff genommen ist, das neuerdings O. Cullmann in seinen eigenen Überlegungen zur Heilsgeschichte unter dem Begriff einer »Dogmatik der Heilsgeschichte«²⁾ fordert, dessen Erfüllung er aber noch nicht in die Nähe gerückt sieht.

Im Hinblick auf dieses von einem evangelischen Theologen ausgesprochene Desiderat dürfte man sogar die Behauptung wagen, daß die katholische Theologie mit dem vorliegenden Unternehmen im Begriff sei, die evangelische Systematik zu überflügeln, die tatsächlich seit den heilsgeschichtlichen Systementwürfen des 19. Jhs.³⁾ einen entsprechenden Neuentwurf nicht mehr vorzuweisen hat. Aber eine solche Behauptung würde doch der derzeitigen Problemlage auf evangelischer Seite nicht gerecht; denn es ist nicht zuletzt das Wissen um das Problematische der heilsgeschichtlichen Theologie, vor allem in ihren vom 19. Jh. erbrachten Ausformungen, die der heutigen evangelischen Theologie eine gewisse Distanz zum heilsgeschichtlichen Denken auferlegt und in der existentialen Theologie sogar zur energischen Absage an alles Heilsgeschichtliche geführt hat.

Tatsächlich verbindet sich mit dem heilsgeschichtlichen Denken moderner Provenienz seit seinen Ursprüngen im Pietismus manch unangenehme Reminiszenz: etwa an einen konstruierenden Bibliismus, der die kausalen Zusammenhänge der Offenbarungsgeschichte um jeden Preis aufzudecken sucht, oder an ein einseitig organologisches Konzept, das die Heilswirklichkeit naturalisiert (Oettinger), oder an Einflüsse Hegelscher Geschichtsphilosophie bei den »Heilsgeschichtlern« (so vor allem bei J. v. Hofmann⁴⁾), die den Gang der Offenbarung zu einer »begriffenen Geschichte« im Sinne Hegels machten und damit gerade gegen das Wesensgesetz der Kontingenz aller Geschichte und im besonderen gegen die göttliche Unverfügbarkeit des Heilsgeschehens verstießen.

Zudem waren die meisten Versuche dieser Art in der Vergangenheit trotz ihrer Anleihen beim modernen Geschichtsdenken nicht frei von apologetischen und sogar triumphalistischen Zügen, die z. B. den jungen J. v. Hofmann im Hinblick auf seinen ersten Entwurf die Hoffnung aussprechen ließen, »daß unsre Zeit ganz besonders von dem Siege der Wahrheit, von der Inspiration Zeuge sein wird«, wie »von der wunderbaren Einheit von Geschichte und Lehre«⁵⁾. In der Tat sahen manche Vertreter einer heilsgeschichtlichen Konzeption im 19. Jh. in der Erfüllung dieses theologischen Programms die endgültige Versöhnung zwischen dem modernen geschichtlichen Bewußtsein und dem absoluten Anspruch der Offenbarung hergestellt. Es ist verständlich, daß solche apologetische und triumphalistische Untertöne dem heutigen Bewußtsein der evangelischen Theolo-

²⁾ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965, 268.

³⁾ Vgl. dazu die kritische Betrachtung von K. G. Steck, *Die Idee der Heilsgeschichte*. (Theologische Studien, hrsg. von K. Barth und M. Geiger, Heft 56) Zollikon 1959.

⁴⁾ Ebda., 19–35.

⁵⁾ So J. v. Hofmann in einem Brief vom Jahre 1835; bei K. G. Steck a. a. O., 24.

gie verdächtig klingen müssen, auch wenn es deshalb nicht immer zu einer solch radikalen Ablehnung des heilsgeschichtlichen Prinzips kommt, wie das in neuerer Zeit bei K. G. S t e c k geschieht.⁶⁾

Anderseits ist die in der evangelischen Theologie heute vorfindliche Kritik am Begriff des Heilsgeschichtlichen ein wichtiger Prüfstein für die Legitimität und Tragfähigkeit dieses Prinzips bei seiner so bewußten und energischen Übernahme in den Bereich der katholischen Dogmatik. Es mag sich hier sogar die Frage anmelden, ob eine heilsgeschichtliche Theologie, selbst wenn sie ihr Prinzip kritischer versteht als ihre geschichtlichen Vorbilder, wirklich so neuartig und modern ist, wie sie das in diesem Werk mit guter Begründung zu sein behauptet.

Wenn man etwa unter die Merkmale der Modernität die radikale Subjektivität des Denkens oder die vollkommene Unausweisbarkeit des Glaubens oder die totale Entgegenständlichung der Glaubensaussagen rechnet, wird man eine heilsgeschichtliche Dogmatik nicht eigentlich modern nennen können; denn die Anerkennung einer Heilsgeschichte hat mit der traditionellen katholischen Theologie, die vorwiegend metaphysisch ausgerichtet war, dies gemein, daß sie sich zunächst vom Subjekt des Menschen abwendet und zu Gott und seinen objektiven Taten hinwendet (was nicht ausschließt, daß sie aus der Dynamik dieser Bewegung mit neuer Kraft und Bedeutung auf den Menschen zugeht), daß sie das »in se« der Offenbarungswirklichkeit und -wahrheit vor dem existentiellen »pro me« anerkennt und die Theologie nicht auf die existentielle Explikation des glaubenden Menschen reduziert. Das machen auch die Herausgeber schon in der Einführung deutlich, wo sie von Gott als dem »Gegenstand« der Theologie überhaupt sprechen und diesen Gegenstand deutlich vom Glauben selbst abheben. Anders müßte die Theologie zu einer sogenannten Pistologie werden.

Gerade diese Ansätze, die jedenfalls nicht für eine Modernität im Sinne einer Modeerscheinung sprechen, lassen gegenüber diesem Werk die positive Frage aufkommen, ob mit der so konsequenten Einbeziehung der Heilsgeschichte in die Dogmatik dieses Prinzip für unsere Zeit nicht geradezu als d a s k a t h o l i s c h e neu entdeckt ist, eine Behauptung, die jedenfalls eine gewisse Entsprechung in dem seit langem im katholischen Denken verankerten Entwicklungs- und Traditionsprinzip haben würde.

Anderseits müßte eine exklusive Beanspruchung dieses Prinzips durch die heutige katholische Theologie dem von diesem Werk ebenfalls intendierten ökumenischen Gespräch abträglich sein, dessen Partner sich auf diesem Boden immer noch am leichtesten treffen können, wenn auch zugegeben werden muß, daß hier zur existentialen Theologie eigentlich keine feste Brücke führt (was aber für die innerevangelische Diskussion in gleicher Weise gilt).

Ein in diese Problematik tiefer eindringendes Denken kommt nicht ohne die Beantwortung der Frage aus, wie die zentrale heilsgeschichtliche Idee d a s M a t e r i a l e des Werkes gestaltet, bzw. wie sie aus dem Material herausgearbeitet ist. Dazu ist eine Aufführung des Inhalts dieses Bandes unerlässlich, auch wenn es sich dabei hier verständlicherweise nur um eine kursorische Durchsicht handeln kann.

Da es sich bei diesem Bande um die Grundlegung der heilsgeschichtlichen Dogmatik handelt, legt sich ein Vergleich mit jenen Bearbeitungen nahe, die in der traditionellen Theologie der »Einleitung in die Dogmatik« oder der »theologischen Erkenntnislehre« gewidmet waren. Unter diesen Bearbeitungen ragt immer noch der erste Band der S c h e e b e n s c h e n Dogmatik hervor, der auch im vorliegenden Werk in einschlägigen Fragen der Offenbarungslehre, der Traditionsauffassung und der Wesensbestimmung des kirchlichen Lehramtes herangezogen und zitiert wird. Was S c h e e b e n aber vorwiegend spekulativ und in einer statischen Wesensschau entwickelte, ist hier von vornherein unter einen entwicklungstheoretisch-geschichtlichen Aspekt gefaßt, der auch die Dogmatik unter das Gesetz der Offenbarungsgeschichte gestellt sieht.

Dem entspricht die im ersten der sechs Kapitel von A. D a r l a p gebotene gedankentiefe »fundamentale Theologie der Heilsgeschichte«, die als die theoretische Grundlegung und Rechtfertigung der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise für das ganze Werk richtungweisend angesehen werden darf. Ausgehend von dem auch heute noch im Raume stehenden Anwurf L e s s i n g s, daß »zufällige Geschichtswahrheiten« nicht die Stütze »ewiger Vernunftwahrheiten« sein können, ist Darlap um den gegenteiligen Nachweis bemüht, daß der Mensch wesensmäßig als möglicher Empfänger aposteriorisch-heilsgeschichtlicher Erfahrungen zu begreifen ist und innerwesentlich auf die äußeren Ereignisse der Heilsgeschichte, vor allem auf das Christuserlebnis, verwiesen ist. Wenn der theologische Rationalismus, die metaphysische Theologie und ein moderner theologischer Existentialismus im Grunde gegen die unmögliche Legierung von Heil und Geschichte gerichtet sind, wird hier der Versuch unternommen, »Heilsgeschichtlichkeit« als eine Art von transzendentaler Erfahrung im Menschen selbst zu begründen und alles Ereignishafte der empirischen Geschichte nur als »kategoriale Verleiblichung« dieses ursprünglich im Menschen schon Angelegten zu erweisen.

⁶⁾ Vor allem in der Schlußbetrachtung der zitierten Schrift. A. a. O., 52–61.

179

Dem entspricht auch die Hervorhebung der mit der äußeren Heilsgeschichte einhergehenden oder ihr vorausgehenden »metahistorischen« Gnadengeschichte (S. 53) und die hohe Einschätzung der »allgemeinen Heilsgeschichte«, die alle Phasen der Menschheitsentwicklung durchzieht und von der sogar gesagt werden kann, daß sie »qualitativ und ontologisch gesehen, das Entscheidendere, Heilsbegründendere und Heilsnotwendigere als die besondere Heilsgeschichte« (S. 57) ist. Auf Grund dieser Voraussetzungen wird auch die Konsequenz bezüglich der Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte verständlich. Der Unterschied liegt allein noch in der Tatsache der amtlich-ausdrücklichen Interpretation dieser Geschichte durch Gott selbst. Es ist letztlich also »die reflexe Interpretation durch das Wort Gottes als neues konstitutives Moment, das in diesem abgegrenzten Sinne Heilsgeschichte schafft« (S. 52).

Man wird die Bedeutung einer solchen transzendentalen Begründung der Heilsgeschichte aus der inneren Bezogenheit des Menschen auf das sich an ihm vollziehende Heil weder sachlich noch als denkerische Leistung gering achten dürfen, wohl aber die Frage nicht unterdrücken können, ob ein streng durchgeführter transzendentalphilosophischer Ansatz, der das Wirkliche zuerst und grundlegend »in Bezug auf sich selbst« denkt, über das transzendente Ich hinausgelangen und die Objektivität, die Ereignishaftigkeit und Kontingenz des Geschichtlichen wirklich erreichen kann. In konkreterer Anwendung dieser Problematik dürfte man auch fragen: Kommt bei dem Vorrang der inneren »Gnadengeschichte« und der »allgemeinen Heilsgeschichte«, die den Menschen jeder geschichtlichen Epoche bei rechter Verwirklichung seines Wesens ans Ziel bringen kann, deutlich genug zum Ausdruck, daß das Heil in den von den Offenbarungsurkunden festgehaltenen Ereignissen und Taten mit göttlicher Souveränität und Unverfügbarkeit von oben hereinbricht, daß es ferner in den Taten selbst liegt und nicht erst in ihrer Interpretation (die selbstverständlich notwendig bleibt)? Werden nicht so Geschichte und Heilsgeschichte – wie es in anderem Zusammenhang einmal heißt – nur das »Material« für die »Selbstfindung des Menschen als geistiger Freiheitsperson« (S. 44)? Ist dann die Heilsgeschichte mehr als eine stärkere Artikulation der im Menschen bereits angelegten »Geschichtlichkeit«? An manchen Formulierungen könnte auch der Eindruck entstehen, daß die Heilsgeschichte nicht viel mehr sei als ein von Gott autoritativ verifizierter Ausschnitt der Weltgeschichte. Dann wäre der Unterschied zwischen Welt- und Heilsgeschichte auch nur in einem erkenntnistmäßigen, gnoseologischen Kriterium gelegen.

Die hier gestellten Fragen sollen nicht den Eindruck erwecken, als ob der Autor den Eigenwert des objektiv Heilsgeschichtlichen außer Betracht ließe; sie wollen nur die Aufmerksamkeit auf jenes schwierige Problem lenken, das in der richtigen Verhältnisbestimmung zwischen dem Neuen, Unableitbaren der göttlichen Heilstaten und einem echten Apriori in der menschlichen Verfaßtheit liegt, ein Problem, das auch die alte Frage nach dem Verhältnis zwischen *revelatio generalis* und *revelatio specialis* einschließt.

Daß hier keine einseitige Option für einen extremen Transzendentalismus vorliegt, der in seiner Anerkennung von Wirklichkeit nur in der Form der Intentionalität genau so wenig die Eigenbedeutung einer transsubjektiven Geschichte wahren kann wie er etwa das für jedes heilsgeschichtliche Denken fundamentale Existenzialurteil »Gott ist« akzeptieren wird, beweisen die anderen Beiträge dieses Bandes, die die für eine heilsgeschichtliche Dogmatik notwendigen Grundlagen unter empirisch-kategorialem Aspekt betrachten.

Unter diesem Aspekt entwickelt H. Fries im zweiten Kapitel das katholische Verständnis der Offenbarung mit besonderer Berücksichtigung der durch das ökumenische Gespräch gestellten Fragen. Die für die Gesamtbeurteilung des Werkes immer wieder interessierende Frage, inwieweit es dem selbstgesetzten Maßstab des Heilsgeschichtlichen treu bleibt und ihm entspricht, wird man bezüglich dieser Abhandlung mit dem positiven Hinweis beantworten können, daß hier ein Offenbarungsbegriff entwickelt wird, der frei ist von jeder einseitigen statisch-intellektualistischen Verengung, der in seiner dynamischen Fassung die Einheit von »natürlicher« und »übernatürlicher« Offenbarung auszudrücken vermag und der die Offenbarung sowohl als erfüllte Verheißung wie als noch ausstehende Vollendung in ihrem Zukunftsaspekt zur Geltung bringt.

Da dem katholischen Offenbarungsbegriff das Festhalten an der mit der Stellung Christi im Offenbarungsprozeß gegebene Einmaligkeit und Abgeschlossenheit des formellen Offenbarungsgeschehens wesentlich ist, geht das dritte Kapitel in einer für die immanente Logik der Anlage dieses Werkes sprechenden Weise auf »die bleibende Gegenwart der Offenbarung in Schrift und Tradition« ein. In diesen Problemkreis führt P. Lensfeld mit seiner Untersuchung über die Bedeutung der Tradition für den Gang der Heilsgeschichte ein. Seine Überlegungen gewinnen ihre Bedeutung vor allem in dem bibeltheologisch geführten Nachweis, daß schon die konstitutive Zeit der Offenbarung in der israelitisch-urchristlichen Geschichte durch die Indienstnahme der Tradition charakterisiert ist, die einmal den »Rezeptionsboden für die Offenbarung abgibt« (S. 255), zum anderen die geschichtlichen Ausdrucksformen zur Vermittlung der ergangenen Offenbarung an die späteren Epochen bereitstellt.

Den Hauptanteil an diesem Kapitel hat aber H. Haag mit seiner material äußerst gehaltvollen Darstellung der »Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift«. Der Akzent dieser Untersuchung liegt auf dem Nachweis des gottmenschlichen Charakters der Heiligen Schrift, der sowohl tief in den Bereich des Menschlichen (mit genauen Analysen der literarischen Gestaltungsformen des Alten wie des Neuen Testaments) eindringt, wie auch mit der Behandlung des Inspirations- und Irrtumslosigkeitsproblems den göttlichen Faktor im Werden der Hl. Schrift zur Geltung bringt.

Wenn hier auch nicht alle heute anstehenden Probleme einer Klärung entgegengeführt werden können, so darf doch die »Gottmenschlichkeit« der Schrift als richtiges Prinzip und als Weg anerkannt werden, auf dem das theologische Fragen hier weiterschreiten darf und muß. Dieser Weg führt notwendigerweise auch über die Beantwortung der »hermeneutischen Frage«, die Haag im Schlußteil seiner Ausführungen aufgreift.

Die Erörterungen über die Grundsätze der Auslegung der Heiligen Schrift (mit der Forderung nach Einhaltung der Regeln der Text-, Literar- und historischen Kritik, der Anerkennung der analogia fidei und der Entfaltung der verschiedenen Schriftsinne) wirken jedoch etwas allgemein und scheinen die ganze Weite des Verstehensproblems in der heutigen Theologie nicht auszumessen.

Das, was man hier vermißt, wird auch durch den anschließenden knappen, soliden Exkurs von G. Hasenhüttl über »die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann« nicht beigebracht, weil in diesen Überlegungen, dem Thema entsprechend, in sachkundiger Analyse nur das hermeneutische Programm Rudolf Bultmanns entwickelt wird. Es fehlt in dem Band aber eine gleich gründliche Erörterung des modernen hermeneutischen Problems vom Standpunkt der katholischen Theologie. Das ist vor allem deshalb zu bedauern, weil Hasenhüttl in gewiß legitimer Begrenzung auf die ihm gestellte Aufgabe am Ende bei der Zusammenfassung der hermeneutischen Prinzipien Bultmanns zu dem Urteil kommt, daß diese Prinzipien »in ihrem Grundanliegen auch für katholisches Denken möglich zu sein scheinen« (S. 439). Das mag für die in dem Resümee angeführten fünf Punkte (die m. E. aber doch mehr formale Erfordernisse meinen) zutreffen. Dieses Urteil kann aber den Eindruck erwecken, als ob Bultmann auch als Zeuge für eine heilsgeschichtliche Theologie angerufen werden könnte. Leider ist das Gegenteil wahr, daß sich nämlich Bultmann erklärmaßen gegen jedes heilsgeschichtliche Denken wendet. Ein solches Denken bedeutet für ihn nur eine nachträgliche Objektivierung und eine falsche Sicherung des Glaubens in einer vorgegebenen Ereignisfolge, wodurch gerade die wahrhaft existentielle Heilsbegegnung verunmöglicht und die Reinheit der Entscheidung für ein neues Existenzverständnis durch die versachlichenden Objektivierungen der Geschichte getrübt werden müßte. Man sieht deshalb auch im Kreise der Schüler Bultmanns ähnlich wie in der Schule A. Schweitzers das heilsgeschichtliche Denken als eine typisch frühkatholische Fehlentwicklung an, für die das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte verantwortlich gemacht werden⁷⁾. Daran wird jedenfalls ersichtlich, daß die Rechtfertigung einer heilsgeschichtlichen Theologie heute unauflöslich mit der Beantwortung der hermeneutischen Frage verknüpft ist und daß eine einzureichende Antwort die ganze heilsgeschichtliche Konzeption gefährden kann.

Da eine solche Antwort in letzter Instanz nur vom Boden des Neuen Testaments erarbeitet werden kann, wäre es wünschenswert gewesen, dem Entstehen des heilsgeschichtlichen Denkens in der Schrift besonders des Neuen Testaments ausführlicher nachzugehen. Dieses Desiderat ist durch die tatsächlich an anderen Stellen des Bandes vorhandenen gelegentlichen Bezugnahmen auf diese Frage nicht erfüllt. Es ist ja zu bedenken, daß wir das Wissen um die heilsgeschichtliche Struktur der Offenbarung nicht direkt aus ihr selbst gewinnen, sondern aus ihren authentischen Zeugnissen in den kanonischen Schriften. Deshalb hätte dem Prozeß der Entstehung der heilsgeschichtlichen Auffassungsweise, der nicht nur im Zusammenfügen von Ereignissen bestand, sondern in der Aufhellung ihrer Bedeutung, noch mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden können und gleichsam das heilsgeschichtliche Gerüst an den genuinen biblischen Kategorien etwa der Erwählung, der Verheißung und Erfüllung, der Typologie und der Ökonomie freigelegt werden können.

In diesem Zusammenhang hätte auch in der Abwandlung der Frage nach dem historischen Jesus das Problem seine Stellung gehabt, inwiefern die heilsgeschichtliche Deutung in Jesus selbst, in seiner Botschaft wie in seinem Sein, verankert werden kann; denn bezüglich der Notwendigkeit des Nachweises, daß Christus sich selbst als Vollstrecker und Vollender der Heilsgeschichte gewußt hat, sollte es keine Meinungsverschiedenheit geben, wenn anders das Heilsgeschichtliche nicht zu einer Erfindung der nachösterlichen Gemeinde werden soll, auf die ein moderner, auf das tiefere Selbstverständnis zielender Glaube füglich verzichten könnte. Mit dieser Frage wäre die andere assoziiert, ob der Glaube im Sinne des Neuen Testaments wirklich ein Festhalten auch an

⁷⁾ Vgl. hierzu u. a. H. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*, in: Zt. f. Theologie und Kirche, 1957, 277 ff. und *Die Mitte der Zeit*, 1962.

äußeren Ereignissen ist oder nur die sich am Wort entzündende Entscheidung für ein neues Selbstverständnis⁸⁾. Durch die Beantwortung solcher Fragen wäre die Legitimität des heilsgeschichtlichen Denkens in den Offenbarungszeugnissen tiefer zu sichern gewesen.

Aber ein Beurteiler des ersten Bandes dieser großangelegten heilsgeschichtlichen Dogmatik sollte in der Aufstellung von offen gebliebenen Desideraten nicht zu weit gehen, weil er nicht weiß, ob diese an anderen Stellen des auf fünf Bände berechneten Werkes nicht erfüllt werden. So wäre es denkbar, daß die zuletzt angeschnittenen Fragen in der Christologie ihre ausführliche Beantwortung finden werden.

Von der mit der Schrift erreichten Mitte führt der Weg der Grundlegung einer heilsgeschichtlichen Dogmatik zur Betrachtung jenes Mediums, in dem die Offenbarung ihre bleibende Präsenz und objektivierte Gegebenheit gewinnt. »Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche« ist deshalb das Thema des vierten Kapitels, in dem J. Feiner das Verhältnis von Offenbarung und Kirche sowie die Strukturen der Offenbarungsvermittlung in der Kirche zur Darstellung bringt und M. Löhner über die »Träger der Vermittlung« handelt, unter denen B. Studer in seinem Beitrag die Bedeutung der Kirchenväter und der Theologen besonders hervorhebt. Die Funktion der Vergegenwärtigung selbst oder die »Vollzugsweisen der Vermittlung« werden in einem eigenen Abschnitt abgehandelt, in dem bemerkenswerter Weise an erster Stelle »die Liturgie als theologischer Ort« Erwähnung findet (A. Stenzel), danach die Vermittlungsfunktion von »Kerygma und Dogma« (K. Rahner/K. Lehmann) ausführlich erörtert wird, aber auch in einem interessanten Beitrag die Bedeutung der christlichen Kunst für die Verkündigung (H. Urs v. Balthasar) aufgewiesen wird. Da ein heilsgeschichtliches Denken die Vermittlungsweisen der Offenbarung in der Kirche selbst wiederum geschichtlich verstehen muß, ist es begründet, wenn der Abschluß dieses Kapitels sich eigens mit dem Phänomen der »Geschichtlichkeit der Vermittlung« auseinandersetzt und dabei vor allem das Problem der Dogmenentwicklung angeht (K. Rahner/K. Lehmann).

Weil das Hauptthema dieses differenzierten und in seinen Einzelabschnitten vorzüglich gearbeiteten Kapitels die Kirche ist, scheint es nicht unangebracht, bei seiner Beurteilung vor allem auf die Frage einzugehen, ob in dieser Darstellung auch die Gestalt der Kirche von der Struktur des Heilsgeschichtlichen erfaßt und geformt ist. Diese Frage wird sich besonders auch im Hinblick auf das ökumenische Gespräch nahelegen und Gegenstand einer ergiebigen Diskussion werden können; denn soweit die evangelische Theologie das heilsgeschichtliche Prinzip heute anerkennt, läßt sich zeigen, daß seine Anwendung bis zur Schriftwerdung in weitgehendem Einklang mit der katholischen Auffassung steht. Wo aber das Kirchenthema zur Sprache kommt, scheint der erste Dissens aufzukommen. Schon die früheren Gegner eines heilsgeschichtlichen Ansatzes der evangelischen Theologie machten den »Heilsgeschichtlern« in ihrem eigenen Bereich gelegentlich den Vorwurf, daß es in Konsequenz dieses Prinzips zu einer Verherrlichung und Absolutsetzung der Kirche kommen müsse⁹⁾, die gleichsam die Fülle der Offenbarungsentwicklung in sich schließe und sich damit zu einer unvergleichlichen Vorrangstellung über aller Heilsgeschichte erhebe, in deren Konsequenz sich ihre Gleichsetzung mit dem Reiche Gottes auf Erden ergebe.

Erst recht wird ein solcher Vorwurf an die katholische Adresse verständlich, insofern das katholische Glaubensdenken der Kirche tatsächlich eine stärkere Position zuzuschreiben geneigt ist als das evangelische. Deshalb stellt neuerdings auch O. Cullmann an die katholische Theologie die kritische Frage, ob sie den heilsgeschichtlichen Sinn der zwischenzeitlichen Gegenwart der Kirche in der Dialektik des »Schon« und »Noch nicht« voll zu wahren vermöge¹⁰⁾ und nicht in Gefahr gerate, sich als Vorwegnahme des Reiches Gottes und damit als Erfüllung des Sinnes der Heilsgeschichte mißzuverstehen.

Cullmann legt dann gleichsam den Finger auf den wundesten Punkt der erstrebten Einheit der Kirchen, nämlich auf den Unfehlbarkeitsanspruch des kirchlichen Lehramts und kommt daraufhin zu der Feststellung: »Die Notwendigkeit eines Lehramtes ist sicher zu bejahen. Eine ihm zugeschriebene Unfehlbarkeit scheint uns dagegen mit der Spannung zwischen »schon« und »noch nicht« unvereinbar zu sein«¹¹⁾. Es scheint wie eine scharfe Antithese zu diesem Satz zu klingen, wenn M. Löhner, der die neueste Stellungnahme O. Cullmanns in dieser Frage noch nicht kennen konnte, in seinem Beitrag die Aussage macht: »Katholisches Denken wird gerade in einer

⁸⁾ Allerdings ist zuzugestehen, daß sich Einzelelemente zur Beantwortung dieser Frage in den Kapiteln 1, 2 und 5 des Bandes finden.

⁹⁾ Vgl. dazu K. G. Steck, a. a. O., 8 über die mit der heilsgeschichtlichen Perspektive einhergehende »Rezeption des Kirchendenkens«. Ähnlich lautet die Aussage über den Auferstandenen, der nicht in den Kosmos und »nicht in Kirche verwandelt« werden dürfe. Ebda., 61.

¹⁰⁾ A. a. O., 284.

¹¹⁾ Ebda., 279.

heilsgeschichtlichen Theologie im Blick auf die neutestamentliche Situation die Notwendigkeit einer eindeutigen, letztverbindlichen Interpretation, die im Lehramt der Kirche durch ein institutionell greifbares Organ geschieht, unterstreichen« (S. 546).

Eine solch klare Antithese scheint gerade bei einem Autor merkwürdig, der sich andererseits gelegentlich um eine »konvergierende Interpretation« der Lehraussagen der christlichen Konfessionen im ökumenischen Gespräch (S. 567) bemüht (obgleich solches »Konvergieren«, soll es den Charakter einer legitimen theologischen Methode erhalten, wohl noch genauer bestimmt und vor Mißdeutungen geschützt werden müßte).

In Wirklichkeit erschöpft sich aber der Beitrag L ö h r e r s wie das ganze Kirchenkapitel nicht in solchen Antithesen, die als Entgeschichtlichung der Kirche und als ihre Herausnahme aus der eschatologischen Spannung der Heilsgeschichte mißdeutet werden könnten. Es wird in diesen Überlegungen im Gegenteil sehr entschieden vom Pilgerdasein der Kirche gesprochen, von der ethischen Spannung in ihr zwischen ihrer inneren Heiligkeit und den sündigen Gliedern. Es wird sogar auch auf die »inneren Grenzen der Unfehlbarkeit des Lehramtes« verwiesen (S. 560) und auf den mühevollen menschlichen Prozeß der Hermeneutik lehramtlicher Aussagen, was alles deutlich werden läßt, daß auch im katholischen Bereich ein mechanisiertes Sicherheitsdenken nicht sanktioniert ist.

Dieselben Erwägungen kehren auf der Ebene der Dogmenentwicklung wieder, wo K. R a h n e r und K. L e h m a n n u. a. den umsichtigen Nachweis führen, daß die Geschichte des Dogmas und des Glaubensbewußtseins an dem Charakter der Endlichkeit des menschlichen Wortes und der Begriffe partizipieren und daß die Kirche gerade in diesem zentralen Glaubensbereich die Gestalt ihres Pilgerdaseins nicht verleugnen kann, aber es heute auch nicht will.

Den Beweis für diesen heilsgeschichtlichen Status der Kirche erbringt gleichsam ex parte subjecti das fünfte Kapitel, in dem J. T r ü t s c h und J. P f a m m a t t e r gemeinsam »die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort«, die im Glauben erfolgt, einer umfangreichen und tiefgehenden Analyse unterziehen. Hier führen die genaue biblische Grundlegung des Glaubensbegriffes und eine dogmen- und theologiegeschichtliche Skizze seiner Weiterentwicklung zu einer theologischen Explikation des Glaubens, in der vor allem seine personale Struktur, seine sozial-ekklesiale Dimension und seine eschatologische Ausrichtung hervorgehoben werden. Dabei bleibt aber nicht unbeachtet, daß »Glaube als bloße, ungegenständliche Gläubigkeit, Glaube ohne Bekenntnis ... nicht das wäre, was er zuvörderst sein will: ein Ja zu Gott, der Schöpfer des ganzen Menschen ist und eine Antwort dieses Menschen aus seiner ganzmenschlichen Situation erwartet« (S. 840). Mit Recht wird in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen, daß gerade dem Menschen des technischen Zeitalters eine von jeder Verbindung mit etwas vorgegebenem Inhaltlichen gelöste Entscheidung, das auch in der personalen Antwort mitgegeben ist, nicht abverlangt werden kann. Gerade er müßte es als Zumutung empfinden, in eine leere Entscheidungssituation gestellt zu werden, die gelegentlich in sarkastischer Wendung gegen H e i d e g g e r mit dem Wort karikiert wurde: »Ich bin entschlossen – ich weiß nur nicht wozu«¹²⁾.

Die hier an dem rein existentialen Glaubensverständnis geübte Kritik hätte vielleicht, dem Duktus des heilsgeschichtlichen Denkens folgend, noch durch den Hinweis ergänzt werden können, daß ein zur vollen Bewußtheit gebrachter christlicher Glaube auch durch ein heilsgeschichtliches Moment ausgezeichnet sein wird, d. h. daß der Gläubige sich in die Ereignisfolge der Heilstaten einbezogen sehen wird, in der er eine unvertrebbare Stellung und eine Verantwortung für das Weitergehen der Heilsgeschichte gewinnt. Gleichwohl klingt dieser Gedanke unter dem Stichwort »aus Geschichte her, auf Geschichte hin« (S. 864) wenigstens an.

Da die reflexe Erhebung der geschichtlichen Offenbarung im Wort der Theologie ihren abschließenden und systematisierten Ausdruck findet, steht mit Recht (wenn man von dem knappen, dankenswerten Exkurs über die orthodoxe Theologie von André de H a l l e u x absieht) am Schluß dieser theologischen Grundlegung einer heilsgeschichtlichen Dogmatik die Abhandlung von G. S ö h n g e n über »die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«. Dieser Beitrag, von der profunden Kenntnis der klassischen wie der neuzeitlichen Theologie zeugend, mag mit seinen präzisen Untersuchungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie, von Gotteswort und Menschenrede, von logischem Wesen und theologischer Wesentlichkeit der Glaubenswissenschaft, von der Stellung der Theologie in der Universität u. a. bei einem eilfertigen Leser den Eindruck erwecken, als ob hier in metaphysischer Art nur v o n o b e n d e d u z i e r t würde und die Einreihung der Theologie in die Geschichte des Heils wie des sich das Heil aneignenden Menschen nicht sonderlich interessiere. Aber ein solches vorschnelles Urteil würde allein schon durch den Umstand widerlegt, daß S ö h n g e n den geistlichen Ursprung aller Theologie in die biblisch-paulinische »Gottesweisheit im Mysterium« verlegt. Unter dem Mysterium

¹²⁾ Ebda., 151.

aber ist gerade im Sinne P a s c a l s und N e w m a n n s die »heilsgeschichtliche Verborgenheit Gottes« (S. 913) verstanden, die eine ontologisch vorgehende Theologie zwar nicht verbannt, ihr aber doch ihre Grenzen setzt.

Von dem so vorausgesetzten Mysterium Gottes wird die Theologie weiter auf das »Christusgeheimnis« verwiesen, in dem der Heilscharakter alles theologischen Wissens und Sprechens eine neue Akzentuierung erfährt. Der Komplementärbegriff zum Begriff des Heilsgeheimnisses auf seiten des empfangenden Subjekts ist aber nicht die Theologie als V e r n u n f t w i s s e n, sondern als W e i s h e i t. Dabei aber wird die Relevanz der theologischen Wissenschaft durchaus nicht in Zweifel gezogen. Aber sie wird als Weg und Medium der Gottesweisheit zu dieser in die rechte Proportion gesetzt. Dieser Begriff der Weisheit, der Wissenschaftlichkeit als inneres Moment bei sich hat, ist gleichsam die Spitze, mit der der Zirkel im Mittelpunkt des heilsgeschichtlichen Kreises eintritt. Hier wird sichtbar, daß auch in einer heilsgeschichtlichen Theologie der Akzent nicht auf einem vergangenen Geschehen liegt, was in etwa dem Vorwurf Nahrung böte, daß eine solche Theologie der Arbeit auf einem Gräber- und Totenfeld gleiche. In einer Theologie, in der sich »Gottes offenbarte Weisheit durch den Weg gläubiger Menschenvernunft« (S. 964) für den Menschen entfaltet, ist auch das im Begriff der Geschichtlichkeit enthaltene Moment der freien Aneignung und Entscheidung enthalten. Nur handelt es sich hier eben nicht mehr um eine von jedem ontischen Geschehen unabhängige Entscheidung, sondern um einen Akt der entschiedenen Aneignung, der auch das Objektive an Gottes Offenbarung als heilsentscheidend einbegreift. So verstanden, erscheint die Theologie in die Geschichte des Heils eingeschlossen und wird zugleich ihr Brennpunkt im reflexen gläubigen Wissen.

Gerade an den schon stark zur theologischen Systematik drängenden Ausführungen G. S ö h n e n s kann deutlich werden, daß dieser Band das heilsgeschichtliche Strukturprinzip im Ganzen überzeugend zur Geltung bringt. Die dabei auch zum Vorschein kommenden oben angedeuteten Probleme sind nicht als ausweglose Aporien zu verstehen. Deshalb darf das Schlußurteil dahingehend lauten, daß sich in diesem Band der heilsgeschichtliche Ansatz sehr wohl als vereinheitlichende Kraft in bezug auf die Grundlagen der dogmatischen Theologie erweist. Die mit diesem Bande erbrachte Leistung der Mitarbeiter und der Herausgeber erweckt durchaus die Hoffnung, daß die folgenden Teile des Gesamtwerkes die Ergiebigkeit des heilsgeschichtlichen Denkens auch in der Behandlung der einzelnen Wahrheiten des Glaubens unter Beweis stellen werden.